

VIVRE SA FOI SOUS LE REGARD DE 'L'AUTRE': ÉTUDE DE CAS DE LA MOSQUÉE ZITOUNA

Serge Maynard

Groupe de recherche diversité urbaine
Centre d'études ethniques des universités montréalaises
Université de Montréal

Document de travail / Working Paper
2015

Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU)

Centre d'études ethniques des universités
montréalaises
C.P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7

Téléphone : 514 343-7522
Télécopieur : 514 343-2494
Courriel : grdu@umontreal.ca
<http://www.grdu.umontreal.ca/>

Adresse physique :
Département d anthropologie,
Pavillon Lionel-Groulx
3150, rue Jean-Brillant,
bureau C-3072
Montréal (Québec) H3T 1N8

Dépôt légal : 2014
ISBN : 978-2-921631-66-2
ISBN : 978-2-921631-67-9 (numérique)
Bibliothèque nationale du Canada
Bibliothèque nationale du Québec

Diversité religieuse au Québec

Les documents de travail de la série « Diversité religieuse au Québec » sont des rapports réalisés dans le cadre du projet de recherche « Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques », mené par des membres du Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU) et d'autres collègues depuis septembre 2006. Ce projet s'intéresse aux groupes religieux établis au Québec depuis les années 1960, qu'ils représentent de nouvelles religions, des religions déjà implantées ailleurs et importées au Québec par des immigrants, voyageurs québécois ou autres, ou encore de nouveaux courants de religions qui se sont établies dans la province.

Le projet a bénéficié de deux subventions FQRSC (2006-10; 2010-14) « Soutien aux équipes de recherche » (Fonds québécois de recherche pour la société et la culture) et de deux subventions de recherche (2006-09; 2010-13) du CRSH (Conseil de recherche en sciences humaines du Canada). Deirdre Meintel dirige ce projet. Les cochercheurs sont ou ont été : Josiane Le Gall (Université de Montréal), François Gauthier (Université de Fribourg), Khadiyatou Fall (Université du Québec à Chicoutimi), Marie-Nathalie LeBlanc (Université du Québec à Montréal), John Leavitt (Université de Montréal), Géraldine Mossière (Université de Montréal) ainsi que Claude Gélinas et Fernand Ouellet (tous deux de l'Université de Sherbrooke). Les collaborateurs sont ou ont été : Sylvie Fortin (Université de Montréal), Victor Piché (Université de Montréal), Raymond Lemieux et Gilles

Routhier (tous deux de l'Université Laval). Le projet est coordonné par Véronique Jourdain (Université de Montréal).

Chacun des documents de recherche de cette série présente l'étude spécifique d'un groupe religieux ayant fait l'objet d'une étude ethnographique approfondie. Exception faite de ceux de Deirdre Meintel et de Géraldine Mossière, ces documents constituent des versions abrégées et condensées des rapports exhaustifs rédigés par chacun des assistants, à la suite de leur travail de terrain.

Les chercheurs et les assistants du projet souhaitent que les résultats de leurs recherches contribuent à une meilleure connaissance de la diversité religieuse actuelle du Québec. À cette fin, les documents de cette série ont été adaptés à un public assez large, soit non seulement aux étudiants, enseignants, chercheurs et intervenants sociaux et en santé, mais aussi à tous ceux qui s'intéressent au pluralisme religieux québécois.

Table des matières

INTRODUCTION	1
 PRÉSENTATION ETHNOGRAPHIQUE DU GROUPE RELIGIEUX	2
Structure et mode de gouvernance	2
Dogme, croyances et normes	3
Rituels	4
Activités rituelles	5
Structure de la prière.....	5
<i>Activités sociales</i>	6
Dimension communautaire.....	7
Genre et rapports de genre	8
Dimension individuelle/les membres	10
Rapport à la société globale.....	11
Rapport à la sphère publique	11
Intégration/sectarisme.....	12
 VIVRE SA FOI SOUS LE REGARD DE L'AUTRE	15
Construction de la catégorie « musulman »	16
Construction du regard de « l'autre »	19
Recours au cadre interprétatif islamique	21
Réhabilitation de la catégorie « musulman »	23
Réhabilitation de la catégorie « musulman » auprès de l'interlocuteur	
Chrétien.....	24
Réhabilitation de la catégorie « musulman » auprès de l'interlocuteur	
québécois	25
 CONCLUSION.....	27
BIBLIOGRAPHIE	29
SITES INTERNET CONSULTÉS	30
BIOGRAPHIE.....	30
NOTES	30

Introduction

Le présent rapport est le fruit d'une enquête de terrain menée auprès des membres de la mosquée Zitouna¹ sur une période de quatre mois (juillet 2007-octobre 2007). Cette mosquée, qui a ouvert ses portes en 2000, est située au cœur d'un quartier où, depuis quelques années, le nombre de résidents d'origine maghrébine n'a cessé d'augmenter. À l'instar de la réalité sociodémographique du quartier, la mosquée Zitouna est fréquentée en grande majorité par des fidèles provenant des pays du Maghreb, et plus particulièrement de la Tunisie.

Il va de soi qu'on peut difficilement prétendre offrir une image globale et représentative de tous ceux qui fréquentent la mosquée Zitouna en se fondant sur une expérience de quatre mois uniquement. Ce terrain a néanmoins permis de dégager certaines tendances globales et individuelles qui seront mises en relief dans la première partie de ce rapport. C'est à partir des analyses faites dans cette première section que nous aborderons, dans une seconde section, l'une des caractéristiques qui se sont imposées à nos yeux au cours de ce terrain : la conscience de nos interlocuteurs d'appartenir à une « catégorie » socialement stigmatisée. Plus précisément, nous exposerons l'islam comme ressource offrant non seulement une grille interprétative dans laquelle nos répondants insèrent leur vécu, mais également un outillage rhétorique pour tenter de réélaborer la catégorie « musulman » tant à leurs propres yeux qu'à ceux du groupe majoritaire, à savoir les Québécois non musulmans.

Cette caractéristique nous conduit également à apporter quelques précisions quant à notre positionnement sur le terrain. En effet, dans de telles circonstances, notre recherche représentait une tribune pour plusieurs de nos répondants. Elle leur offrait la possibilité de s'insérer dans le champ discursif définissant la catégorie « musulman » et de tenter d'en évacuer les stigmates. Par conséquent, dans plusieurs des témoignages recueillis, nos répondants s'adressaient d'abord et avant tout à cette majorité que nous incarnions à leurs yeux. Ainsi, malgré les efforts déployés pour tenter de collecter des discours plus personnels et individuels, nous nous sommes retrouvés avec une surreprésentation de discours construits et orientés.

Bien que cela rende ardue la tâche d'identifier les expériences individuelles, les données collectées n'en sont pas moins riches en informations et révélatrices de diverses tendances individuelles existant à la mosquée Zitouna. C'est en envisageant ces discours construits comme des objets d'étude en soi que nous avons pu dégager ce qui leur est sous-jacent². C'est cette stratégie que nous avons adoptée dans nos analyses.

Présentation ethnographique du groupe religieux

Structure et mode de gouvernance

L'Association musulmane de Montréal (AMM) chapeaute la mosquée Zitouna et, comme l'indique son nom, fonctionne sur un mode associatif. À ce titre, l'AMM

possède un conseil d'administration et un président. Depuis sa fondation, l'association a toujours eu le même président, Saïd Bahri, qui est également l'imam de la mosquée Zitouna. Ce dernier reçoit d'ailleurs un salaire de l'association pour assurer ces deux rôles à temps plein³.

Un seul autre homme, à part l'imam Bahri, travaille à temps plein pour l'association et est à ce titre rémunéré par celle-ci. Il s'occupe essentiellement de l'entretien de l'immeuble et des projets de rénovation, tandis que l'imam Bahri s'occupe des affaires religieuses et sociales. Pour assurer le fonctionnement de l'association et de la mosquée, ces derniers peuvent compter sur l'aide de membres qui se portent volontaires pour effectuer différentes tâches (nettoyage, ouverture de la mosquée, préparation des activités). Malgré une certaine fluctuation quant à la composition du groupe de volontaires, il existe un « noyau » composé d'environ quinze à vingt personnes qui s'investissent dans les activités de l'association de façon régulière (majoritairement des hommes). Ainsi, parmi les 300 à 350 personnes qui effectuent leur prière du vendredi à la mosquée, seul un groupe restreint s'implique d'une manière plus active dans l'association.

Dogme, croyances et normes

L'approche de l'islam prônée par l'imam Bahri ainsi que par ceux qui fréquentent la mosquée repose sur une lecture conservatrice des textes sacrés. L'interprétation de ces derniers a ainsi pour objectif de rendre la pratique en contexte diasporique

la plus conforme possible par rapport à ce qui est considéré comme le « vrai » islam⁴.

En outre, l'imam Bahri a reçu, en Tunisie, un enseignement religieux qui reflète celui de l'école malékite. Il s'agit en fait d'une école juridique au sein du sunnisme, dont les adeptes se trouvent principalement dans les pays du Maghreb et qui est caractérisée par une certaine orthodoxie et une certaine orthopraxie. C'est en conséquence cette vision de l'islam qui domine au sein de l'association.

En ce qui concerne les normes religieuses du groupe, l'une des caractéristiques de l'islam est qu'il traite de tous les aspects du quotidien d'un musulman et offre à celui-ci un modèle bien défini pour le guider. Cette caractéristique est soulevée par l'ensemble de ceux que nous avons interviewés à la mosquée, peu importe leur degré de pratique. Dans ce contexte, il serait quelque peu hasardeux de s'aventurer dans une énumération exhaustive des normes et interdictions liées au respect des prescriptions coraniques. On peut néanmoins mettre en relief le rapport qu'entretiennent nos répondants avec les prescriptions et interdictions de l'islam : celles-ci leur fournissent une grille permettant d'évaluer leur degré de religiosité et celui des autres. Ainsi, ces normes peuvent à la fois faire surgir une certaine culpabilité lorsque l'on ne les respecte que peu ou pas, et à la fois conférer à ceux qui s'y conforment pieusement une certaine respectabilité aux yeux des autres⁵.

Rituels

Activités rituelles

Bien qu'il soit toujours préférable pour les croyants d'effectuer toutes les prières en commun, seule la prière méridienne du vendredi doit être effectuée à la mosquée. À la mosquée Zitouna, il y a de 250 à 300 hommes présents tous les vendredis, tandis que la moyenne pour les femmes se situe entre 25 et 40 personnes. On nous a expliqué cet écart par le fait que cette prière n'est obligatoire que pour les hommes⁶.

Structure de la prière⁷

Idéalement, le vendredi, le croyant doit arriver à la mosquée un peu avant l'appel à la prière afin d'effectuer une prière surérogatoire avant la prière commune. Ces deux prières s'effectuent suivant un protocole bien établi (le tout étant appelé un cycle *rak'a*, soit « révérence ») où le fidèle est amené à effectuer une série de genuflexions et prosternations en prononçant des formules précises à certains moments, et des versets du Coran, à d'autres moments. Chose particulière à la mosquée Zitouna, l'imam offre avant son sermon la possibilité aux fidèles de lui poser des questions de nature religieuse avant l'heure officielle de la prière. Souvent, celles-ci ont pour objet la conjugaison entre les enseignements de l'islam et la vie quotidienne dans une société non musulmane⁸.

Vient ensuite l'appel à la prière, qui prend la forme d'un chant signalant aux fidèles le début officiel de la prière méridienne. L'imam s'installe alors sur le *minbar* (une

sorte d'estrade, située à côté du *mihrab*⁹) et prononce son sermon. À la fin de celui-ci, l'imam invite les membres à former des rangs afin de procéder à la prière commune. Les membres se positionnent alors en rangs parallèles et se rapprochent les uns des autres jusqu'à ce que leurs pieds et épaules se touchent (ou presque).

Activités sociales

En dehors des activités organisées pour les grandes fêtes religieuses musulmanes, l'association organise peu d'activités à vocation purement sociale. Toutefois, beaucoup de membres se fréquentent pour des occasions autres que religieuses, ce qui peut s'expliquer principalement par la dynamique de quartier dans laquelle s'insère la mosquée Zitouna. En effet, un grand nombre de Maghrébins ayant immigré à Montréal depuis quelques années ont choisi de s'installer dans le quartier Saint-Michel. Le quartier a ainsi vu apparaître un nombre grandissant de lieux comme des cafés ou des marchés qui offrent des produits typiques du Maghreb et où les rencontres entre personnes originaires de cette région se font de manière spontanée. La mosquée, pour sa part, participe également à cette dynamique sociale sans pour autant en constituer l'unique moteur, puisqu'au-delà de sa vocation religieuse, elle est un lieu de rencontre. En effet, il n'est pas rare que des membres s'y rendent en dehors des heures de prière dans le seul but de discuter avec l'imam ou avec ceux qui s'y trouvent à ce moment. En outre, les prières quotidiennes, auxquelles nous avons assisté à

plusieurs reprises, se terminent souvent par des discussions informelles entre les membres¹⁰.

Dimension communautaire

Tout comme dans le cas des activités sociales organisées par les membres de la mosquée Zitouna, l'identité collective (et l'activation des référents qui contribuent à sa création) n'est pas du seul ressort de l'AMM. Pour mieux comprendre, il est nécessaire de distinguer les différents marqueurs utilisés par nos répondants pour définir leur appartenance et ceux sur lesquels l'association joue, ou tente de jouer, un rôle.

L'identification des membres repose essentiellement sur une dichotomie eux/nous (majoritaire/minoritaire); ils situent les Québécois (la majorité non musulmane étant sous-entendue) d'un côté, et de l'autre, ils se positionnent eux-mêmes. Le référent identitaire le plus souvent utilisé pour définir ce « nous » est celui de la religion¹¹. En effet, en grande majorité, nos interlocuteurs s'identifient en tant que musulmans, sans pour autant que cette catégorie soit bien définie. Celle-ci fait tantôt référence aux musulmans en général (soit la communauté imaginée de la *umma*), tantôt à la communauté musulmane de Montréal. Il est donc difficile d'évaluer dans quelle mesure cette auto-identification traduit un sentiment d'appartenance à une communauté *réelle* reposant sur le maintien de liens sociaux entre les membres et non seulement à une communauté *imaginée* (comme « les musulmans de Montréal » ou la *umma*).

Chose certaine, l'association et le discours de l'imam tendent à favoriser la création (voire le maintien) d'une telle communauté. À ce sujet, l'exemple le plus révélateur est le projet, lancé depuis un an par l'association, d'acquérir des terrains à Saint-Eustache afin d'y construire des maisons abordables et accessibles aux musulmans plus démunis. Sous-jacente à l'aspect charitable de ce projet, est l'idée de créer une « cité » musulmane où l'on trouverait un environnement mieux adapté aux besoins des musulmans (dont une mosquée, des boutiques spécialisées, etc.).

En ce qui concerne le discours de l'imam, celui-ci fait un grand usage de la dichotomie eux/nous précédemment évoquée. Il ne prône pas l'isolement des musulmans au sein de la société globale, mais une *cohabitation* entre la minorité musulmane et la majorité québécoise dans le but d'établir un dialogue de *communauté à communauté*¹².

*Genre et rapports de genre*¹³

Les femmes à la mosquée Zitouna ont très peu de visibilité. En effet, le groupe « noyau » que nous avons identifié au sein de l'association est composé uniquement d'hommes, ce qui ne signifie pas que les femmes ne sont pas impliquées pour autant. En outre, l'imam affirme qu'il y a beaucoup de femmes qui se portent volontaires pour aider dans certaines activités, dont les repas ou les fêtes pour les enfants¹⁴. Cela dit, le fait que le rôle des hommes soit prépondérant

dans le processus décisionnel de l'association nous apparaît comme révélateur d'un rapport de genre inégal dans les relations de pouvoir du groupe.

Par contre, le thème du rapport de genre a été omniprésent dans le discours des membres lors de nos entrevues et conversations, et quelques réflexions s'imposent à ce sujet. En effet, la perception répandue en Occident que l'islam est une religion misogyne et phallocentrique explique assurément pourquoi ce sujet est spontanément abordé. Le discours de nos interlocuteurs tend à vouloir corriger cette perception erronée, en rapprochant le statut de la femme musulmane du rapport de genre prôné par l'Occident, soit un rapport d'égalité. C'est ainsi que nous avons été confrontés à un discours hautement normalisé, qui fait valoir le statut égal, voire supérieur, de la femme dans l'islam¹⁵.

Or, le concept d'égalité véhiculé dans ce discours renvoie plutôt à celui d'équivalence dans la complémentarité. Nos interlocuteurs soulignent d'ailleurs les droits « spéciaux » accordés aux femmes dans le Coran. Par conséquent, on ne peut parler d'un rapport de genre reposant réellement sur l'égalité; il s'agit plutôt d'un système de droits et de devoirs différents pour chaque sexe. C'est en suivant cette logique que l'on nous a expliqué la faible présence de femmes pendant la prière ou dans l'association. La piété pour une femme ne passe pas nécessairement par la prière collective, mais par son travail dans d'autres domaines, notamment en tant que mère. C'est également cette logique qu'a reprise Ahmed, un homme impliqué dans l'association, lorsqu'il nous a affirmé qu'à la maison, c'est sa femme « *qui est le boss* ». La faible présence des femmes dans

un domaine, en l'occurrence la facette publique de la religion (c'est-à-dire l'association), est donc compensée par celle tout aussi discrète des hommes dans un autre domaine, en l'occurrence la famille ou le domaine privé.

Dimension individuelle/les membres

Au fil de notre terrain, l'imam Bahri et deux membres (Farouk et Omar) nous ont décrit en profondeur leur vie religieuse. Dans leur témoignage, nous avons identifié deux types de formulation de l'identité religieuse : dans l'une, l'accent est mis sur la pratique et le respect des prescriptions coraniques, et dans l'autre, sur l'éthique musulmane.

La formulation de l'identité religieuse de l'imam Saïd Bahri et de Farouk s'inscrit dans le premier type. D'ailleurs, le récit que fait Farouk de l'évolution de sa trajectoire religieuse est instructif. Il considère s'être « amélioré » en tant que musulman à partir du moment où il a rendu ses pratiques plus conformes à une lecture plus littérale de l'islam. La définition de l'identité religieuse dans son cas et dans celui de Saïd passe par une conformité du quotidien aux prescriptions coraniques, et ce, selon une lecture fondamentaliste (dans le sens d'un retour aux fondements) des sources scripturales¹⁶. Pour ces répondants, cette idée est centrale dans la définition de leur identité religieuse.

La formulation que fait Omar de son identité religieuse s'inscrit dans le deuxième type, que l'on pourrait également appeler « islam universel », c'est-à-dire qu'il

s'identifie d'abord et avant tout aux valeurs « universelles » que préconise l'islam.

L'accent est mis sur la vertu morale plus que sur la pratique :

C'est pas parce que tu n'as pas fait ta prière que tu vas aller en enfer, ou bien c'est pas parce que tu es né Québécois, que tu es né en Amérique, que tu vas aller en enfer, c'est plutôt parce que tu es une mauvaise personne, que tu n'aimes pas le bien.

Dans ce qui précède, Omar fait du critère moral l'ultime critère qui définit la vertu d'un individu, reléguant au second plan l'appartenance religieuse et le degré de pratique. Il est par ailleurs pertinent de souligner qu'Omar, tout en étant pratiquant, affirme ne pas respecter rigoureusement les prescriptions coraniques. Pour lui, l'accent est d'abord et avant tout mis sur le respect des principes moraux de l'islam¹⁷.

Rapport à la société globale

Rapport à la sphère publique

Le rapport idéal à la sphère publique fait l'objet de deux visions contraires observées lors de ce terrain : la première s'axe sur l'affirmation du religieux dans l'espace public, tandis que la seconde accorde une moins grande place au religieux dans cet espace. Il va sans dire que l'imam Bahri prône la première vision. En effet, contrairement à la grande majorité des imams à Montréal, qui préfèrent se faire discrets par rapport aux médias québécois, l'imam Bahri opte pour une affirmation publique de ce qu'il considère comme étant le « vrai » islam. Son style affirmatif a pour objectif avoué de faire accepter dans l'espace public les pratiques et les symboles propres à l'islam.

Si la vision que prône l'imam Bahri est dominante parmi nos informateurs, certains individus rencontrés nous ont néanmoins fait part de leur réticence à ce sujet. C'est d'ailleurs le cas de Tarek, un homme rencontré lors d'une soirée organisée par la mosquée Zitouna. Ce dernier considère que certains musulmans ont tendance à formuler trop rapidement des revendications, sans tenir compte de la réalité sociologique du Québec.

Intégration/sectarisme

Précédemment, nous avons fait la distinction entre deux types d'identité religieuse chez les personnes interviewées. Or, il y a un parallèle significatif à établir entre ces deux types d'identité religieuse et le rapport à la société globale. Quoiqu'à des degrés différents, Saïd (l'imam) et Farouk définissent le rapport à la société globale par une frontière rigide dont la pratique dessine les contours. Pour eux, l'identité religieuse vient ainsi se constituer en identité sociale, en ce sens qu'elle délimite nettement leur communauté.

Comme nous l'avons vu, Saïd fait grand usage de cette dichotomie eux/nous dans son discours. Encore une fois, ce discours ne vise pas l'isolement de la communauté musulmane mais cherche néanmoins à la constituer en tant que communauté à part au sein de la société globale. Les interventions de Saïd dans les médias et auprès du public québécois ont pour but, selon lui, d'exposer « la communauté musulmane » à la société globale : « *Même s'il y a un choc communautaire, il faut le faire, sinon, on va être enfermé chez nous, on va être*

enfermé et c'est tout [...], mais on doit sortir au monde, on doit dire qui nous sommes. » Or, soulignons que Saïd a une conception spécifique de ce « nous » :

Les médias, parfois, ils vont chercher une femme musulmane qui ne porte pas le voile, elle dit « je suis musulmane », elle [ne] pratique [pas], ni rien. « Et toi, l'islam? » [demande le journaliste] « L'islam, on ne porte pas le voile » [répond la musulmane sans voile]. Ça induit le monde dans l'erreur.

Ces propos démontrent que la conception que se fait Saïd du musulman idéal-typique passe par la pratique, et ce, selon une lecture conservatrice de l'islam. En l'occurrence, c'est le port du voile pour la femme qui permettrait de départager la « vraie » musulmane de celle qui prétend l'être. Ainsi, tout comme l'identité religieuse, la distinction entre musulman et non-musulman se fait essentiellement par la pratique.

Farouk, pour sa part, a une vision encore plus prononcée de cette relation eux/nous. En effet, il croit que la différence entre les non-musulmans et les musulmans, au chapitre du mode de vie et des croyances, est trop grande pour qu'il y ait une compatibilité et pour que des liens solides puissent se tisser. Il affirme d'ailleurs que l'évolution de sa foi — qui dans son cas a passé par la pratique — a été accompagnée d'un processus graduel d'« auto-exclusion » (ses propres termes). Il dit avoir restreint graduellement son cercle d'amis à des musulmans. Ajoutons que Farouk ne pense pas qu'il s'agisse d'un processus à sens unique. Il croit également qu'en tant que musulman, et malgré le fait qu'il soit né au Québec, jamais il ne sera tout à fait « le bienvenu » dans la société québécoise¹⁸.

Faute d'entrevues approfondies avec un grand nombre de personnes, nous ne pouvons affirmer que ce même parallèle entre identité religieuse et identité sociale existe avec autant de netteté et suivant les mêmes modalités (la pratique) chez les autres membres de la mosquée Zitouna¹⁹. Par contre, cette manière de formuler le rapport avec la société globale reposant sur une nette distinction eux/nous est emblématique pour plusieurs des membres rencontrés.

Par ailleurs, il importe de revenir sur la formulation de l'identité religieuse d'Omar, bien qu'elle soit minoritaire à la mosquée Zitouna (du moins chez les membres rencontrés). Cette conception est accompagnée d'un rapport à la société globale qui est plus individuel et ouvert :

Moi, j'aime être polyvalent : je suis avec tout le monde, je ne suis avec personne. Je suis avec des amis à l'université, je sors avec eux, mais je ne suis pas avec eux. Je peux aller à la mosquée, mais je ne suis pas avec eux parce que j'aime ça connaître tout et puis être à l'abri de tout.

On constate, d'après ce témoignage, que ses relations sociales ne sont pas déterminées par un élément en particulier (religion, travail, étude ou autre). Cela ne veut pas pour autant dire qu'Omar ne fait pas la distinction eux/nous ni que la religion ne lui sert pas de critère pour se définir; ce critère en est simplement un parmi d'autres. Autrement dit, la religion n'est pas utilisée pour délimiter la communauté à laquelle il s'identifie. Il tend plutôt à affirmer son indépendance et son individualité dans tous les domaines de sa vie et par rapport aux autres : « *c'est bien d'être un ami de tout le monde, sans s'adhérer à personne* ». On peut ainsi voir qu'à deux types de formulation de l'identité religieuse correspondent deux types de construction du rapport à la société globale.

Au-delà de l'identité religieuse, le rapport à la société globale des membres s'est également manifesté plus concrètement lors de notre terrain, par le biais de nos propres interactions avec ces personnes. C'est à l'étude de cette dynamique qu'est consacrée la seconde partie du présent document.

Vivre sa foi sous le regard de l'autre

La conscience de nos interlocuteurs d'appartenir à une « catégorie » socialement stigmatisée a structuré une grande partie de nos interactions avec les membres de la mosquée Zitouna : beaucoup de ces interactions ne prennent sens que du moment où les interlocuteurs sont envisagés non pas selon leur individualité (Serge/Omar) ou leur rôle (chercheur/informateur), mais surtout selon la catégorie sociale à laquelle ils appartiennent (majoritaire/musulman). Afin de mieux comprendre, nous proposerons ici une étude de cette dynamique à l'aide du concept de catégorisation sociale.

Dans un premier temps, nous exposerons les différents éléments qui concourent à créer et à maintenir la catégorie « musulman ». Dans un second temps, nous analyserons comment est vécue cette catégorisation par ceux qui en sont l'objet et quelles sont les stratégies déployées pour s'en réapproprier le sens. Comme nous le verrons, dans les deux cas, l'islam constitue une ressource offrant à la fois une grille interprétative dans laquelle les personnes interrogées insèrent leur vécu et un outillage rhétorique pour tenter de réélaborer cette identité à la fois assignée et revendiquée.

Construction de la catégorie « musulman »

Comme nous l'avons fait valoir dans la première partie du présent rapport, la grande majorité des membres de l'AMM s'identifient comme « musulmans », reléguant ainsi au second plan tous les autres référents qui pourraient les définir (origine nationale ou ethnique, classe sociale, etc.). Cette auto-désignation doit être vue comme le fruit d'un mécanisme complexe entourant l'identité en contexte migratoire. Nous ne prétendons pas ici en faire une analyse exhaustive, mais il importe tout de même d'en étudier brièvement quelques ressorts pour mieux en comprendre les aboutissements.

Selon Eid (2004 : 154), les individus originaires des pays arabo-musulmans sont souvent, dans les pays occidentaux, désignés d'abord et avant tout comme des « Arabes » ou des « musulmans », les deux appellations étant souvent considérées comme interchangeables par le groupe majoritaire. Cette catégorisation se fait fréquemment au détriment d'autres référents, que les personnes ainsi étiquetées auraient pu juger comme plus déterminants ou, du moins, consubstantiels à la constitution de leur identité. Toutefois, la catégorisation effectuée par le groupe majoritaire mène souvent à une récupération de cette identité assignée :

There is [in categorization] something that might be referred to as "internalization": the categorized group is exposed to the terms in which another group defines it and assimilates that categorization, in whole or in part, into its own identity (Jenkins 1994 : 216).

Eid (2004), reprenant Guillaumin (1972), explique ce processus d'intériorisation par la violence symbolique inhérente au rapport majoritaire/minoritaire. La catégorisation effectuée par le groupe majoritaire enfermerait, en quelque sorte, les individus appartenant au groupe minoritaire « dans une différence essentialiste » (Eid 2004 : 149). Il devient alors difficile, voire impossible, pour un individu appartenant au groupe minoritaire, de négocier son rapport au groupe majoritaire d'une manière intelligible, ou même de définir sa propre identité, sans se référer à cette identité assignée et aux attributs qui lui sont greffés (Eid 2004 : 151).

La violence symbolique que subissent les individus appartenant à des groupes minoritaires — et qui affecte également les deuxième et troisième générations d'immigrants — n'est pas le propre des individus d'origine arabe ou musulmane. Par contre, depuis quelques années, elle touche particulièrement ces derniers.

Ce phénomène s'explique principalement par l'émergence, depuis quelques décennies, des pays musulmans ou arabes sur la scène politique internationale (Iran, Irak, Algérie, Palestine). De plus, les événements du 11 septembre sont venus exacerber cette tendance et attirent davantage l'attention sur les musulmans (Allievi 2005 : 139). Or, ces événements auront eu pour premier effet d'accentuer le regard que portent les sociétés occidentales sur leurs membres originaires de ces pays ou porteurs de cette religion. Ce processus expliquerait également la particularité qu'a acquise depuis quelques années la figure du « musulman » : elle s'est constituée en tant qu'archétype de l'« autre » au sein des sociétés occidentales (Allievi 2005). En atteste la visibilité disproportionnée qu'ont prise

cette religion et ses pratiques dans les débats publics portant sur la gestion de la diversité, au sein de plusieurs pays occidentaux (France, Belgique, Hollande, etc.).

Un second effet, plus lourd de conséquences celui-ci, est que l'image véhiculée par les médias des « Arabes » ou des « musulmans » impliqués dans ces conflits et événements — fanatiques, intégristes, misogynes (pour ne nommer que ces épithètes) — participe à la construction de la catégorie « musulman » faite par la société occidentale pour se représenter les individus originaires de ces pays (Antonius 2002 : 256).

La réaction de ceux ainsi catégorisés (confrontés à cette identité assignée, porteuse de stigmates qui plus est) ne peut se déployer qu'à l'intérieur même de cette catégorie tout en cherchant à inverser la « charge négative dont elle est porteuse » (Eid 2004: 152). Comme l'illustre Eid, cette catégorie devient, dans certains cas, non pas une simple identité « subie », mais bien une identité revendiquée.

Ainsi, chez ceux rencontrés à la mosquée Zitouna, l'auto-identification à un « nous » musulman doit se lire comme le fruit d'un processus dialectique dans lequel une identité assignée par le groupe majoritaire est non seulement assumée, mais également revendiquée. Or, cette réappropriation de l'identité musulmane est accompagnée d'un effort pour réélaborer celle-ci afin d'en évacuer les attributs négatifs que lui greffe le groupe majoritaire. Avant même d'analyser les stratégies

adoptées pour effectuer un tel travail, il importe d'énumérer les attributs négatifs que le groupe majoritaire confère aux « musulmans », selon ceux rencontrés.

Construction du regard de l'« autre »

La construction que nos répondants se font du regard de l'« autre », en l'occurrence la majorité non musulmane au Québec, repose sur une interprétation subjective d'une réalité objective. En conséquence, pour mieux saisir cette dynamique, nous nous efforcerons, lorsque ceci est possible, d'exposer en parallèle la perception de nos interlocuteurs et les recherches qui corroborent (ou nuancent) cette perception.

Selon nos répondants, le regard que pose la société québécoise sur ses membres de confession musulmane est essentiellement porteur de préjugés. D'après eux, l'ignorance et la méconnaissance de l'islam alimenteraient ces préjugés et conduiraient plusieurs à associer les musulmans au terrorisme et à la violence. Par ailleurs, cet amalgame serait en grande partie maintenu et entretenu par les médias québécois qui couvrent de façon disproportionnée les sujets touchant l'islam et les musulmans, comme les débats récurrents sur le port du voile islamique et plus récemment la commission sur les accommodements raisonnables (dans laquelle les pratiques et les croyances musulmanes sont souvent citées pour exemplifier les problèmes d'intégration des « immigrants »). Ces événements hautement médiatisés témoignent bien du regard accru que porte la société québécoise sur ses membres de confession musulmane, et ce, même si

ceux-ci représentent moins de 2 % de la population québécoise (Statistique Canada 2001).

De surcroît, nos interlocuteurs croient que cette plus grande médiatisation des sujets portant sur les musulmans renvoie une image souvent négative de ces derniers, particulièrement depuis les événements du 11 septembre. Cette idée a d'ailleurs été confirmée par plusieurs études (Ismael et Measor 2003; Helly 2004; Antonius 2002).

À cette image négative véhiculée par les médias s'ajoutent les préjugés liés à la condition de la femme musulmane. À cet égard, les personnes rencontrées soulignent l'incompréhension de la société québécoise quant aux pratiques islamiques et donnent l'exemple emblématique du port du voile perçu comme le signe visible du rôle inférieur, voire de la soumission des femmes musulmanes dans l'islam.

Un dernier préjugé cité par nos informateurs est la croyance selon laquelle les musulmans cherchent à imposer leur mode de vie et leur religion à la société globale. À cet égard, le tristement célèbre « code de vie » d'Hérouxville²⁰, canular ou non, constitue tout de même un exemple non négligeable de l'attitude adoptée par certains pour tenter de se protéger contre l'« invasion » des prétendues pratiques musulmanes.

De plus, ces préjugés n'agissent pas qu'au niveau symbolique selon nos répondants, mais mèneraient certains Québécois à adopter des comportements négatifs à l'égard des musulmans. Ils pousseraient également certains à poser des gestes discriminatoires. Encore une fois, cette perception n'est pas sans fondement. En effet, dans une étude portant sur le traitement de l'islam au Canada, Denise Helly (2004) conclut que le nombre d'actes discriminatoires impliquant des musulmans est en hausse au Canada depuis les événements du 11 septembre 2001. La mosquée Zitouna a d'ailleurs été la cible de vandalisme, et l'imam lui-même a été attaqué à l'arme blanche alors qu'il sortait de la mosquée. Ces attaques n'ont pu qu'exacerber le sentiment des membres de cette mosquée que les musulmans sont perçus péjorativement par la majorité des Québécois.

Pour ceux interviewés, la construction du regard de l'« autre » (construction qui repose tant sur une interprétation subjective d'une réalité que sur une expérience individuelle de cette réalité) concourt à consolider la dichotomie eux/nous autour de laquelle ils articulent leur rapport avec cette majorité. À cet égard, tout comme le fait Eid (2004 : 152) en ce qui a trait à l'identité des jeunes « Arabes » à Montréal, on peut soutenir que ce raffermissement est attribuable à un phénomène identitaire réactif : à défaut de pouvoir fuir une identité assignée et stigmatisante, on s'approprie celle-ci « pour entreprendre sa réhabilitation symbolique à [ses propres] yeux et à ceux du groupe majoritaire » (*ibid.*)²¹.

Recours au cadre interprétatif islamique

Soulignons que le recours au religieux, et à l'islam en l'occurrence, comme cadre interprétatif est un phénomène qui nous est apparu lors d'une conversation avec Jamel, un habitué de la mosquée Zitouna. En effet, c'est grâce à lui que nous avons pu constater que certains utilisent l'islam comme une ressource afin d'interpréter leur vécu et comme un cadre les guidant à travers celui-ci. Nous proposons donc d'étudier cette dynamique en nous appuyant sur le cas de cet homme.

Lorsque nous avons interrogé Jamel sur la manière dont il vivait cette situation, il a formulé sa réponse en termes d'épreuve. Il a utilisé des expressions comme « c'est difficile » ou « c'est pas toujours facile » à plusieurs reprises pour décrire la situation en question.

Par contre, comme l'a formulé Jamel en regardant et pointant vers le ciel, ce qui importe, c'est Lui. Il voulait ainsi exprimer que le jugement des Québécois a peu de poids devant le jugement de Dieu. Dans son cas, au regard stigmatisant de l'« autre » se substitue un autre regard, valorisant celui-ci : le regard d'Allah.

C'est d'ailleurs ce même regard que Jamel évoque pour nous expliquer que l'important est de ne pas réagir négativement aux événements qui affectent les musulmans et surtout de ne pas dévier des enseignements de l'islam, enseignements qui, selon lui, imposent une bonne conduite avec tous. Il souligne d'ailleurs qu'il s'agit d'une très brève période si l'on pense qu'au moment du jugement dernier, tous seront jugés selon leur comportement sur Terre. C'est donc

également le regard d'Allah qui permet à Jamel de relativiser cette période jugée difficile en l'insérant dans un temps plus vaste, celui de l'islam.

En outre, Jamel affirme que les valeurs québécoises utilisées pour juger les musulmans doivent être relativisées par rapport à celles enseignées par l'islam, qui sont les plus importantes à ses yeux. Cela ne veut pas dire qu'il ne souscrit pas à la plupart des valeurs québécoises; par contre, c'est à travers les enseignements de l'islam qu'il y adhère, et ce sont ces enseignements qui doivent le guider.

Grâce au cas de Jamel, on peut remarquer que la foi, pour certains, permet de réélaborer un soi dans un ordre moral et temporel se situant à l'extérieur de celui considéré comme source de stigmatisation sociale. De plus, nous avons constaté, chez ceux qui fréquentent la mosquée Zitouna, que l'islam fournit également un appareillage rhétorique pour réfuter certains préjugés et tenter de dissiper la crainte ou l'incompréhension de l'« autre », la société québécoise, à l'égard des croyances et des pratiques des musulmans²².

Réhabilitation de la catégorie « musulman »

Afin de mieux comprendre l'analyse que nous proposons des stratégies déployées par nos interlocuteurs pour se réapproprier la catégorie « musulman », le « nous » et les significations qui lui sont greffées, il importe de mentionner comment est catégorisé ce « eux », le groupe majoritaire. En effet, il est décrit selon plusieurs points de vue : en termes culturels, les Québécois (et ici, la majorité non-

musulmane est sous-entendue); en termes religieux, les chrétiens; et plus rarement en termes civilisationnels, les Occidentaux. À cet effet, nous avons remarqué une tendance, chez nos informateurs, à alterner les désignations de Québécois, de chrétien et d'Occidental selon le thème abordé. Cette typologie de l'« autre » permettra de mieux saisir certains aspects du discours de nos interlocuteurs.

Réhabilitation de la catégorie « musulman » auprès de l'interlocuteur chrétien

Dans ce qui suit, nous nous référons aux attributs négatifs qui, selon nos informateurs, constituent la représentation des « musulmans » que se fait le groupe majoritaire, c'est-à-dire les Québécois. En ce qui concerne la peur et la crainte de la société québécoise à l'égard des musulmans, plusieurs de nos informateurs se réfèrent à l'islam pour tenter de la dissiper. Notamment, on nous a expliqué que cette peur était sans fondement. En effet, en tant que gens du Livre, les chrétiens occupent une place spéciale dans l'islam, ce qui leur vaut un grand respect de la part des musulmans. L'islam impose ainsi à ces derniers d'adopter un bon comportement et de faire preuve d'ouverture face aux chrétiens, qui représentent ici les Québécois.

Inversement, certains ont indiqué que si les Québécois suivaient de plus près les principes de la religion chrétienne, ils ne commettraient pas d'actes discriminatoires contre les musulmans et seraient plus respectueux de la foi musulmane et de ses adeptes. Dans ce cas, ces derniers interpellent l'interlocuteur

chrétien pour, d'un côté, le rassurer quant à sa position dans la foi musulmane et d'un autre, l'appeler à adhérer à une moralité religieuse qui favoriserait une cohabitation paisible.

Réhabilitation de la catégorie « musulman » auprès de l'interlocuteur québécois

N'étant pas dupes quant au degré de religiosité de la société québécoise, plusieurs font également appel aux lois et idéaux québécois pour faire valoir leurs droits en tant que citoyens, et ils mettent ces valeurs en parallèle avec celles de l'islam. Cette comparaison démontre notamment les similarités entre les deux systèmes de valeurs, dans le but de dissiper la crainte de la société québécoise. D'ailleurs, nos répondants mettent surtout de l'avant les valeurs portant sur l'égalité et la liberté religieuse, principes qui trouvent aussi leur équivalent dans l'islam.

À ce titre, certains de nos informateurs soulignent que les musulmans ne cherchent pas à s'imposer à la société québécoise, mais bien à pouvoir jouir des droits qui leur reviennent, droits auxquels tous devraient avoir accès. À cet effet, plusieurs mettent en relief le paradoxe qu'ils ont vécu entre les valeurs québécoises et le traitement que cette société réserve à ses membres de confession musulmane. De plus, ces derniers semblent par là chercher à contrer l'un des préjugés mentionnés plus tôt selon lequel les musulmans voudraient imposer leur code moral et leur mode de vie à la société québécoise.

C'est également auprès de l'interlocuteur « québécois » que certains tentent de réhabiliter le statut de la femme musulmane. Le discours de nos interlocuteurs, lorsque ce sujet est abordé, tend à rapprocher le statut de la femme dans l'islam à une vision du rapport de genre prôné par l'Occident, soit un rapport d'égalité. C'est ainsi que nous avons été confrontés à un discours qui met en valeur le rapport d'égalité, voire de supériorité, de la femme dans l'islam. Rappelons le *hadith* cité à maintes reprises par nos interlocuteurs : « *le paradis se situe sous les talons des mères* ». L'islam est ici utilisé pour tenter de corriger une vision que nos répondants jugent erronée.

Bref, l'interlocuteur québécois est interpellé par un discours portant sur les valeurs et les droits québécois, considérés comme similaires à ceux de l'islam. Cette brève analyse du discours de nos interlocuteurs à la mosquée Zitouna permet de constater que l'islam fournit un appareillage rhétorique pour tenter de réfuter les préjugés existants à l'égard des musulmans et de dissiper la crainte et la peur qui en émergent.

En outre, cette analyse permet de voir que, lorsque l'on appartient à une catégorie socialement stigmatisée, on est appelé à développer un discours visant à réhabiliter cette identité assignée tant à ses propres yeux qu'aux yeux de l'« autre ». À cet égard, il est peu surprenant que nos interlocuteurs abordent spontanément lors de ce terrain des sujets qui coïncident avec ceux qu'ils perçoivent comme sources de stigmatisation.

Dans cette perspective, on peut comprendre pourquoi la majorité de nos interactions avec les membres de la mosquée Zitouna ne prennent sens qu'en envisageant les interlocuteurs selon leur catégorie sociale. Notre individualité et notre rôle étaient subordonnés à la catégorie sociale que nous représentions et c'est essentiellement à cette catégorie que s'adressaient beaucoup de nos interlocuteurs. C'est peut-être là une des ironies de l'analyse que nous proposons ici : nous avons en quelque sorte été nous-même « victime » de cette violence symbolique qui enferme l'« autre » dans une différence essentialisée. Pour plusieurs, nous n'étions plus « Serge » ou un « chercheur », mais bien un « Québécois », « chrétien » ou « Occidental », porteur de tous les attributs liés à ces catégories, aux yeux de nos interlocuteurs.

Conclusion

Dans ce rapport, nous avons exposé les résultats d'une enquête de terrain s'étant déroulée sur près de quatre mois (de juillet 2007 à octobre 2007). Cette étude aura permis de mettre en relief les dynamiques religieuses qui animent tant la vie individuelle de ceux rencontrés que la vie communautaire à laquelle ils participent. Bien que la perspective qui a été privilégiée se situe primordialement au confluent de l'individuel et du communautaire, nous avons également vu comment ces dynamiques s'insèrent dans un cadre bien plus large.

En effet, notre analyse permet entre autres de constater que le religieux, particulièrement lorsque l'islam est concerné, ne peut se comprendre qu'en se situant au niveau individuel ou même communautaire. Le phénomène religieux se présente alors comme tributaire à la fois des contextes global, local et régional, et comme l'aboutissement de phénomènes dépassant largement le cadre du simple religieux (dont l'immigration et la politique).

À l'inverse, occulter l'expérience individuelle des musulmans ne pourrait toutefois mener qu'à un essentialisme qui inhibe toute possibilité d'appréhender la réalité sociale à laquelle participe l'islam et dont il est le fruit. C'est peut-être là ce qui apparaît avec une plus grande netteté au terme de cette expérience de terrain : la posture intellectuelle précaire à laquelle est condamné celui qui étudie le phénomène religieux. Il doit en effet trouver un équilibre entre la tentation d'accorder une trop grande portée au religieux ou inversement de trop faire appel aux autres dynamiques pour l'expliquer.

Bibliographie

- Antonius, R., 2002. « Un racisme respectable », in J. Renaud, L. Pietrantonio et G. Bourgeault (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 253-271.
- Allievi, S., 2005. « How the immigrant has become Muslim. Public debates on Islam in Europe », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. XXI, n° 2, p. 135-163.
- Armajani, J., 2004. *Dynamic Islam: liberal Muslim perspectives in a transnational age*. Lanham, University Press of America.
- Cesari, J., 2004. *L'islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris, Éditions la Découverte.
- Daher, A., 1999. « La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 149-180.
- Eid, P., 2004. « Être "Arabe" à Montréal : réceptions et ré-appropriations d'une identité socialement compromise », in J. Renaud, A. Germain et X. Leloup (dir.), *Racisme et discrimination. Permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*. Québec, Presses de l'Université Laval, p. 148-171.
- Guillaumin, C., 1972. *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*. Paris, Mouton.
- Helly, D., 2004. « Le traitement de l'islam au Canada. Tendances actuelles », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. XX, n° 1, p. 47-73.
- Ismael, T. Y. et J. Measor, 2003. « Racism and the North American media following 11 September: the Canadian setting », *Arab Studies Quarterly*, vol. 25, n° 1-2, p. 101-136.
- Jenkins, R., 1994. « Rethinking ethnicity: identity, categorization and power », *Ethnic and Racial Studies*, vol. XVII, n° 2, p. 197-223.
- Khosrokhavar, F., 1997. *L'islam des jeunes*. Paris, Flammarion.
- Lamont, M., A. Morning et M. Mooney, 2002. « Particular universalisms: North African immigrants respond to French racism », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 25, n° 3, p. 390-414.
- Statistique Canada, 2001. *Les dix confessions religieuses en tête de liste, Québec, 2001*. Consulté en ligne (www12.statcan.ca/francais/census01/Products/Analytic/companion/rel/tables/provs/qctop_f.cfm), le 7 décembre 2014.

Sites Internet consultés

Islamophile. Ressources islamiques en langue française, s.d. Consulté en ligne (<http://www.islamophile.org/spip/article973.html>), le 7 décembre 2014.

Association Coranique de Montréal. s.d., Consulté en ligne (<http://www.koran.20m.com/coran2.html>), le 7 décembre 2014.

Biographie

Serge Maynard a complété sa maîtrise en anthropologie sous la direction de Deirdre Meintel, à l'Université de Montréal. Son mémoire s'intitule : « La communauté musulmane en contexte migratoire et la réarticulation d'un "cosmos sacré" islamique : le cas de l'association Bel Agir de Montréal ». Il travaille actuellement comme coordonnateur de recherche à l'Unité d'alcoologie et de toxicomanie du Centre universitaire de santé McGill (CUSM).

Notes

¹ Tous les noms utilisés dans ce rapport sont des pseudonymes.

² Nous voulons remercier Géraldine Mossière qui, grâce à ses commentaires, nous a amené à approfondir nos réflexions sur cet aspect de nos données.

³ Ce salaire est puisé à même le fonds de l'association. Celui-ci est constitué des dons privés faits par des membres de la communauté musulmane de Montréal ainsi que de l'argent récolté lors des collectes de fonds (notamment sous la forme de soupers-bénéfice).

⁴ En cela, elle se rapproche de la tendance néo-traditionaliste telle qu'identifiée et décrite par Jon Armajani (2004) et Jocelyne Cesari (2004) dans les communautés musulmanes diasporiques : les croyances et pratiques de celles-ci s'ancrent dans une interprétation conservatrice des textes sacrés de façon à s'approcher le plus possible du « vrai » islam (Armajani 2004 : 12). D'après Cesari (2004 : 231), le conservatisme qui caractérise la tendance néo-traditionaliste est l'attitude dominante qu'ont adoptée les musulmans vivant dans un contexte diasporique.

⁵ L'importance de la pratique en lien avec cette dynamique est examinée plus en profondeur à la section « Dimension individuelle/les membres ».

⁶ Cet élément est approfondi à la section « Genre et rapports de genre ».

⁷ Nos observations ont uniquement été faites dans la salle de prière des hommes.

⁸ À titre d'exemple, lors d'une de nos observations, les questions portaient sur le thème de l'intérêt financier, qui est interdit par le Coran, et la possibilité pour les musulmans d'acheter des maisons ou des immeubles en ayant recours à des prêts bancaires.

⁹ Le mihrab est une niche qui indique la direction de La Mecque, vers laquelle se tournent les musulmans pour effectuer leurs prières.

¹⁰ Ces rencontres concernaient majoritairement des hommes.

¹¹ Le référent « ethnique » était pratiquement absent du discours, et ce, malgré le fait que la majorité des membres était d'origine tunisienne.

¹² Cette vision de l'intégration, passant par l'intégration d'un individu à une communauté d'appartenance, reflète celle de beaucoup de leaders de la communauté musulmane à Montréal, comme le démontre Ali Daher (1999). L'imam Bahri juge d'ailleurs que l'un de ses rôles est de servir de porte-parole à la communauté musulmane auprès de la société québécoise.

¹³ Soulignons que nos observations et nos interactions ont été faites exclusivement avec des hommes, ce qui rend difficile la tâche d'évaluer précisément quel rôle occupent les femmes dans l'association.

¹⁴ Chose que nous avons pu vérifier lors de notre terrain.

¹⁵ À cet égard, il n'a pas été rare que nos interlocuteurs citent un *hadith* bien connu, dans lequel le Prophète dit : « *le paradis se trouve sous les talons des mères* ».

¹⁶ Cela ne veut pas nécessairement dire que l'identité religieuse de Farouk et de Saïd ne repose pas sur une foi solide, mais tout simplement que celle-ci s'exprime par la conformité de leur pratique au « vrai » islam (selon leur interprétation).

¹⁷ Ces deux manières de définir l'identité religieuse semblent par ailleurs corrélées avec le type de rapport qu'entretiennent ceux interviewés avec la société globale. Cette dynamique sera analysée plus loin.

¹⁸ Cette perception peut elle-même être influencée par le fait que Farouk a un réseau social limité (il semble avoir très peu d'amis) et qu'il vit d'une manière volontairement isolée. En outre, il n'occupe pas d'emploi, contrairement à d'autres étudiants de son âge, ce qui l'isole encore plus de la société globale (nous devons ici remercier Deirdre Meintel pour avoir attiré notre attention sur ce détail).

¹⁹ En fait, notre impression est qu'il s'agit de deux cas limites.

²⁰ En janvier 2007, le conseil municipal d'Hérouxville, un petit village dans la région de la Mauricie au Québec, adopte un code de conduite destiné aux immigrants. Ce code soulève la controverse dans les médias en raison des mesures qu'on y retrouve (dans sa mouture originale), dont notamment l'interdiction de la polygamie ou l'interdiction de lapider ou brûler les femmes.

²¹ Ce phénomène semble par ailleurs expliquer partiellement le retour à l'islam effectué en France par certains jeunes dont les parents sont originaires du Maghreb : « à leur tour, les jeunes [reconvertis à l'islam] cherchent à se créer d'autant plus ostensiblement une identité spécifique qu'ils croient avoir échoué à se faire reconnaître comme Français à part entière » (Khosrokhavar 1997 : 30).

²² L'utilisation de l'islam comme cadre discursif pour réfuter les préjugés à l'égard des musulmans a par ailleurs été étudiée en France par Lamont, Morning et Mooney (2002). Cette étude a grandement alimenté nos propres analyses du discours des membres de la mosquée Zitouna.